49e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 21 26 MAI 1932

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

SOMMAIRE

I. La théodicée de M. Léon Brunschvicg. — II. La théodicée de M. Parodi. — III. La théodicée de M. Ruyssen. — IV. La théodicée de M. Gentile. — V. La théodicée de M. Varisco. — VI. La théodicée de M. Carabellese. — VII. Critique de l'idéalisme et conclusion.

I

Nous voudrions consacrer cette Causerie à l'Idée de Dieu. Où en sont les philosophies contemporaines sous ce rapport ? N'est-ce pas une question qui doit nous intéresser ici prodigieusement ? Et la réponse à cette question n'est-elle pas de celles qui sont le plus utiles pour guider notre sublime ministère sacerdotal ?

Une constatation s'impose avant tout, qui n'est pas pour nous déplaire : c'est que le problème de Dieu est plus que jamais au premier rang de ceux qui s'imposent à la spéculation philosophique contemporaine. Il y a, sous ce rapport, un revirement complet sur certaines époques antérieures. Nous ne sommes plus sous le signe du desséchant et désespérant positivisme, qui prétendait exclure toute recherche de l'Absolu, sous prétexte que l'Absolu est pour nous « impensable ». La quantité d'études, d'articles de Revues ou de livres consacrés par nos philosophes contemporains à la recherche de Dieu est considérable. La *Revue de Métaphysique et de Morale,* qui est strictement et, pour ainsi dire, farouchement universitaire et « laïque », — le *Bulletin de la Société française de Philosophie,* — des ouvrages de MM. Léon Brunschvicg, Parodi, Ruyssen, — et tout récemment l'ouvrage de M. Edouard Le Roy sur le « Problème de Dieu », témoignent de cette préoccupation de la pensée contemporaine.

Nous aurions grand'peine à résumer toutes ces études, dont la plupart sont d'un caractère technique qui les rend assez difficilement abordables pour les non-initiés, si nous n'avions pour nous guider un précieux ouvrage que vient de publier M. l'abbé Régis Jolivet, professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon, sous ce titre : *Etudes sur le Problème de Dieu* [1].

M. Jolivet est un homme heureux. Il est placé par ses fonctions mêmes au poste d'écoute de la haute pensée philosophique. Il vit dans les idées et pour les idées. Combien de prêtres, absorbés par le ministère, envieraient son sort ! Il peut chaque jour confronter les certitudes de la grande théologie catholique, forgée, à partir du divin Evangile, par les plus grands génies que la terre ait connus, avec la flottante philosophie humaine. Il peut savourer cette grave et profonde joie de posséder une vérité fixe, stable, immuable, et cependant vivante, féconde et par conséquent toujours neuve et toujours en développement, en contemplant les décevants systèmes que chaque matin engendre et que chaque soir ensevelit. Jeune encore, — 41 ans, — il est déjà titulaire de remarquables études spéculatives. Sa connaissance des doctrines et des écoles, son érudition historique, se doublent d'une pénétration, d'une subtilité et d'une profondeur qu'accroissent encore la netteté et la maîtrise d'un style de vrai philosophe. Nous ne pouvons donc avoir un meilleur guide pour nous orienter dans le dédale des théories les plus récentes. Et ce qui prouve à quel point le genre d'études que contient son livre est important et actuel, c'est que la *Civiltà cattolica* du 19 mars 1932 a publié une très vigoureuse et intéressante conférence qui fut donnée à l'Université grégorienne par le R. P. Paolo Dezza, sous ce titre : *L'affermazione di Dio nella moderna filosofia italiana,* L'affirmation de Dieu dans la philosophie moderne italienne.

Suivons donc M. Jolivet dans sa discussion des théories les plus récentes sur la nature de Dieu et la manière pour nous de l'atteindre.

Il s'en prend en premier lieu à M. Léon Brunschvicg, qui est l'un des philosophes universitaires actuels les plus influents. « Si la doctrine de M. Brunschvicg, écrit M. Jolivet, est loin d'avoir obtenu, au même titre que celle de M. Bergson, l'audience du grand public, il n'est pas douteux qu'elle a agi en profondeur et qu'elle a imprégné un nombre important de philosophes professionnels ».

Le chapitre que M. Jolivet consacre à ce philosophe a pour titre : *Un spiritualisme sans Dieu.* C'est bien ainsi en effet que l'on pourrait dénommer sa doctrine. M. Brunschvicg est un spiritualiste. Il le professe hautement. Il est spiritualiste avec intransigeance, on pourrait presque dire avec fureur. Il n'admet rien d'autre que l'esprit. Il estime que l'esprit est le réel même, l'unique réel, en sorte que la pensée constitue et embrasse l'être

[1] In-16 de 240 p., 24 f. ; Lyon, Vitte.

universel. Il a exprimé l'essentiel de ses idées dans un livre important intitulé : *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.* Il est convaincu que l'esprit humain a déliré jusqu'à Descartes, que toute la philosophie antérieure au *Cogito, ergo sum* est pur enfantillage, que tout le progrès de la philosophie a consisté depuis Descartes à prendre conscience de l'unité et de l'universalité de l'esprit. Positiviste et idéaliste en même temps, M. Brunschvicg part du fait de la science moderne. Il ramène tout l'univers à la science que nous en avons et toute la science à l'esprit qui la crée. Il est « scientiste » avec passion, comme il est spiritualiste à outrance. Au moment même où les vrais savants émettent des doutes fondés sur la valeur de nos systèmes scientifiques et en viennent à penser et à dire que les *lois* par lesquelles nous expliquons les phénomènes de l'expérience ne sont peut-être que des « approximations commodes » et des symboles anthropomorphiques, M. Brunschvicg parle avec assurance de cette science comme engendrant l'univers, tout comme elle est engendrée elle-même par l'esprit ! Et s'il admet, sans souci de la plus flagrante des contradictions, que la matière et la vie restent hors d'atteinte pour l'esprit, c'est pour tenir aussitôt cette limite imposée à l'universalité de l'esprit comme entièrement négligeable. Matière et vie ne sont en effet que néant auprès de l'esprit. L'être qu'elles comportent ne mérite pas le nom d'être, quand on le compare à l'être de l'esprit. Elles ne sont qu'une borne inerte en face de la toute-puissante activité de l'esprit. Elles occupent l'espace et le temps que l'esprit transcende absolument. L'esprit les dédaigne et se refuse à prendre « la responsabilité de leur existence », ce qui veut dire sans doute que l'esprit refuse de se prononcer sur leur réalité ou leur irréalité, ce qui n'est pas très courageux de sa part, car enfin il faut que l'esprit se déclare seule source de tout ce qui est réel ou qu'il renonce à l'universalité et à la toute-puissance. Mais il n'est pas possible de dire comme Pilate : « Je me lave les mains de l'existence de la matière et de la vie ; si elles existent, je n'y suis, moi, esprit, pour rien, et cela ne m'empêche nullement de me proclamer seule source de toute réalité ! »

M. Brunschvicg fait pourtant le geste qu'on vient de dire et il n'en prétend pas moins aboutir à assurer une conception plus pure de la Divinité, que tous les systèmes et toutes les religions qui l'ont précédé.

On devine que dans sa théorie, c'est l'esprit universel et tout-puissant qui est Dieu. Et ce Dieu, chacun de nous, en tant qu'il participe à l'esprit, le sent présent en soi-même. Ce Dieu est donc infiniment plus présent dans le philosophe que dans les autres hommes et il est infiniment plus présent en M. Brunschvicg que dans tous les philosophes antérieurs, car c'est en lui qu'il a pris la plus haute conscience de lui-même. Sans doute, M. Brunschvicg ne tire pas lui-même cette dernière conséquence. Il y a depuis l'avènement du christianisme une certaine humilité qui s'impose, au moins dans les mots, à tout le monde et à M. Brunschvicg comme aux autres. Mais il nous conduit à la tirer et nous contraint en quelque sorte de le faire. Il est convaincu que lui seul connaît et adore Dieu en « esprit et en vérité ». Et par l'usage qu'il fait de cette dernière locution, il rend un dernier hommage à l'Evangile de Jésus au temps même où il s'apprête à le renier.

Voyons donc en quoi son Dieu dépasse celui de l'Evangile.

Il le dépasse précisément en ce qu'il est complètement détaché de l'espace et du temps. Mais comme il faut être profond philosophe pour bien comprendre la portée de cette simple affirmation ! Assurément, un tel Dieu « qui n'a, écrit M. Brunschvicg,

« aucun point de contact avec aucune détermination privilégiée de l'étendue ou de la durée, un Dieu qui n'a pris aucune initiative ni assumé de responsabilité dans l'aspect physique de l'univers, qui n'a voulu ni la glace des pôles ni la chaleur des tropiques, qui n'est sensible ni à la grandeur de l'éléphant, ni à la petitesse de la fourmi, ni à l'action nocive d'un microbe, ni à la réaction salutaire d'un globule, un Dieu qui ne songe pas à incriminer nos péchés ou ceux de nos ancêtres, qui ne connaît pas plus d'hommes infidèles que d'anges révoltés, qui ne fait réussir ni la prédiction du prophète ni le miracle du magicien, un Dieu qui n'a pas de demeure dans le ciel ou sur la terre, que l'on n'aperçoit à aucun moment particulier de l'histoire, qui ne parle aucune langue et ne se traduit dans aucun langage, ce Dieu-là est, du point de vue de la mentalité primitive, pour le « supernaturalisme grossier » dont William James a fait nettement profession, ce qu'il appelle un *idéal abstrait* [1]. »

En fait, M. Brunschvicg le prétend, ce Dieu ne s'abstrait de rien et rien pour lui n'est abstrait. Il est présent dans toute réflexion sur l'effort scientifique par quoi l'esprit cherche à coordonner rationnellement les événements de l'univers. Il est la présence de l'unité dans la conscience des choses. Chacun de nous est Dieu dans la mesure où il participe à l'*Un* qui est Dieu. Or, pour participer à l'unité, il faut prendre possession en soi-même de la vaste unification des phénomènes qu'opère la science et qu'achève, au-delà de la science, la philosophie. Mais pour arriver à cette parfaite unité qui est la conscience de Dieu même, il faut cesser d'attacher la moindre importance à tout ce qui scandalise l'esprit en se refusant à entrer dans l'unité, il faut que « l'intelligence cesse d'interroger Dieu sur ce qui n'a de raison ni en soi ni en lui, qu'elle se transporte dans une zone de vérité où elle n'aura plus à se consulter que sur l'intelligible lui-même : alors elle trouve la récompense de son désintéressement dans une présence qui, elle, ne peut se représenter, n'étant rien d'autre que l'intériorité de la raison à la conscience [2]. »

[1] *Progrès de la Conscience dans la philosophie occidentale*, p. 797.
[2] *Ibid.*, p. 793.

Bref, et pour résumer, « le Dieu des philosophes et des savants, c'est l'unité spirituelle, d'où est exclu tout ce qui viendrait compromettre la pureté intellectuelle de l'idée et la pureté morale du cœur. »

Comprenez-vous ce langage ? Pas très bien sans doute. Moi non plus. Je voudrais pourtant essayer de dire ce que j'en puis saisir.

Je remarque en premier lieu, avec M. Jolivet, que si M. Brunschvicg abuse, dans ses exposés, d'expressions dédaigneuses pour tout ce qui a été dit avant lui sur Dieu par les philosophies et les religions, s'il emploie très inconsidérément les termes injurieux de « périmé, » « révolu, » « anachronique, » « primitif » et « proche des origines, » « infantile » même, il n'arrive guère à s'élever à une conception véritablement rationnelle et même neuve de la divinité. Il ne dépasse nullement cet anthropomorphisme qu'il reproche sans cesse au christianisme d'avoir pratiqué tout au long des âges. Il réduit en effet son Dieu à n'être rien d'autre que la présence de l'unité au sein de la science humaine. Non seulement il ramène Dieu, qu'il y consente ou non, à n'être qu'un concept abstrait, mais il fait de ce concept un concept purement humain, ce qui est bien le plus authentique anthropomorphisme que l'on puisse commettre. Alors que toutes les grandes philosophies religieuses du passé et très particulièrement celle de nos grands théologiens ont tendu à placer Dieu par delà nos catégories humaines, à déclarer que nous ne pouvons l'atteindre que par « analogie, » que Dieu déborde tous nos concepts, M. Brunschvicg le réduit à la présence de l'unité dans la conscience philosophique contemporaine !

Notez bien que, selon lui, Dieu n'est pas l'unité elle-même, qu'il n'est pas le Tout comme tel, s'offrant à nous comme un ensemble parfaitement un et parfaitement lié. M. Brunschvicg ne veut pas qu'on le traite de panthéiste et il sent bien que s'il identifiait Dieu au Tout, il ne pourrait plus échapper au reproche de panthéisme. Il fait donc de Dieu, non point l'unité, mais *la présence de l'unité*, ce qui veut peut-être dire non pas le monde, mais, en quelque sorte, l'âme du monde, mais non pas du monde extérieur, qui ne compte pas et qui contaminerait la pureté de l'esprit, l'âme tout simplement de l'esprit humain qui crée le monde en en prenant conscience.

Cherchons encore un peu plus de clarté. La matière et la vie ne sont rien, et nous refusons de prendre en considération leur existence. Il n'y a d'existence vraie que par la conscience et dans la conscience. C'est la grande découverte de Descartes que d'avoir trouvé cela ou conduit à cela. Je pense, donc je suis. En pensant, je pose mon existence. Tout ce qui est dans ma pensée existe par là même et de la même manière que moi. La matière et la vie ne prennent d'existence véritable que dans ma conscience et par ma conscience. Mais cette conscience même qui pose l'existence et la confère aux objets qui entrent en elle, cette conscience a une âme, une source de vie intérieure, une puissance. Cette âme de ma conscience, c'est *la présence de l'unité*, ou, si vous identifiez, comme il se doit, la raison à la faculté de l'unification, cette âme de ma conscience, c'est « l'intériorité de la raison à ma conscience. » Or, cette présence de l'unité ou de la raison dans ma conscience pensante et créatrice de toute existence, c'est cela qui est Dieu !

Avez-vous compris ? Pas très bien sans doute. Moi non plus. Et pourtant c'est tout le sens intelligible que je puis donner, même avec les secours si opportuns de M. Jolivet, aux théories théologiques de M. Brunschvicg.

En somme, son Dieu n'est que la tendance unificatrice qui se manifeste au sein des diverses consciences humaines, la Raison commune, analogue sans doute à ce *Logos* commun, à cet intellect actif qu'Aristote voyait en activité dans toute intelligence créée.

Mais comme cette Raison ou Unité commune n'est rien en dehors des consciences où elle s'exerce, comme elle n'a ni personnalité, ni existence à part de nous-mêmes, comme, d'autre part, elle « refuse de prendre la responsabilité de la matière et de la vie, » le bon sens, le sens commun doit bien conclure que ce Dieu de M. Brunschvicg n'a absolument rien des attributs d'un Dieu véritable. On peut fort bien le supprimer par la pensée, comme on l'a créé par la pensée, et il ne manquera rien au système des choses. La matière et la vie continueront d'être, sans se soucier de notre dédain et du refus que nous professons de prendre la responsabilité de leur existence ou de leur non-existence. Les consciences individuelles continueront à enregistrer leurs propres états et à les lier suivant les lois de la raison individuelle.

On ne voit pas ce que fait Dieu dans ce système et en quoi il diffère d'un pur *flatus vocis*. Et M. Jolivet a bien raison de conclure : « De toutes manières, la doctrine de M. Brunschvicg, non seulement est un pur athéisme, mais encore un athéisme qui n'a même pas tenté de se justifier. »

Et nous souscrirons sans peine à ce jugement sévère porté sur l'ensemble de la philosophie dont l'on vient d'examiner ici quelques aspects :

« Pas plus que je n'accepte de me laisser abuser par l'invocation, familière à M. Brunschvicg, au Dieu qui n'est qu'en esprit et en vérité, — pur *flatus vocis*, dissimulant un néant de Dieu et un néant de pensée, — pas davantage ne puis-je consentir à être dupe de ce prétendu « spiritualisme ». Un spiritualisme sans Dieu serait déjà un assez gros paradoxe. Ici, l'affirmation du spiritualisme, si elle ne recouvre pas un pur et simple matérialisme, — car M. Brunschvicg, de toute son énergie, veut sauver la réalité de l'esprit, — du moins est-elle incapable de se justifier en raison, car l'esprit, tel que le conçoit M. Brunschvicg, non seulement n'a pas la transcendance d'un substantif (ce qu'il nomme « le péché contre l'esprit » !), mais ne possède pas même la consistance d'un adjectif, d'une qualité réelle, ra-

dicalement distincte de la matière. C'est pourquoi l'immortalité de l'âme ne comporte, pour M. Brunschvicg, aucune signification intelligible ; quand le corps se défait, tout se défait avec lui. Épiphénomène de l'univers matériel, l'esprit, comme Dieu, n'est, en fin de compte, qu'un mot dépourvu de sens précis. »

II

De M. Brunschvicg passons à M. Parodi. Le chapitre qui lui est consacré a pour titre : *Le Panthéisme.* C'est qu'en effet si la doctrine décevante de M. Brunschvieg aboutit en somme à un Dieu qui n'est que sur le papier, en d'autres termes à l'athéisme, celle de M. Parodi se confond sensiblement avec le panthéisme. M. Parodi est un de nos philosophes les plus connus et les plus érudits. Il a consacré plusieurs ouvrages importants à l'histoire de la philosophie contemporaine en France et à l'évolution du positivisme à l'idéalisme qui s'y est affirmée. Il a été frappé de la résurrection des idées religieuses qui marque l'après-guerre et il a été conduit par ce phénomène à écrire pour la *Revue de Métaphysique et de Morale* (janvier-mars 1930) un article publié en volume depuis sous ce titre : *Le Rationalisme et l'Idée de Dieu.*

Dans cet article, il commence par s'étonner de ce renouveau actuel de l'idée de Dieu. Une hypothèse ou une théorie scientifique que les faits condamnent devrait ne pas pouvoir survivre aux démentis de l'expérience. Or, c'est exactement le contraire qui arrive pour la croyance en Dieu : la guerre qui, en imposant le sentiment d'un profond désordre de l'univers, devrait nous conduire à renoncer à Dieu comme pensée ordonnatrice du monde, comme providence dominant l'évolution universelle, semble avoir plutôt renforcé la croyance en Dieu et en avoir accru le prestige. On dirait, conclut M. Parodi, que nous croyons d'autant plus en Dieu que nous avons moins de raisons d'y croire.

Et inversement, l'accord de l'homme avec les éléments, le succès de la vie, le progrès de nos connaissances, la prise de possession par l'homme des forces de la nature, qui sembleraient devoir nous imposer l'idée d'une finalité universelle, d'une providence attentive au cours des choses et au bonheur humain, nous introduisent au contraire dans un état d'insouciance et d'indifférence au problème de notre origine et de notre destinée. A la limite, si l'homme parvenait à vivre en paix profonde et durable avec la nature et avec ses semblables, on peut penser que l'ordre universel finirait par lui paraître si satisfaisant et si suffisant qu'il en oublierait toute recherche d'un au-delà et en perdrait définitivement toute inquiétude et toute aspiration religieuses.

Et M. Parodi d'en conclure que l'idée de Dieu s'avère ainsi étrangère à la raison et fondée tout entière, au moins sous la forme concrète qu'elle revêt chez la plupart des hommes, sur les obscurs besoins du cœur. « Liée, écrit-il, à nos espérances ou à nos craintes, à nos passions, elle paraît naître de ce qu'il y a de plus relatif et trompeur dans l'homme ; elle s'enracine profondément dans notre faiblesse intellectuelle et morale. » C'est pourquoi, ajoute M. Parodi, notre devoir et notre grandeur consistent à s'opposer aux sollicitations irrationnelles du cœur, à pratiquer un stoïcisme rationnel qui seul peut fonder ce que M. Parodi appelle, lui aussi, la religion « en esprit et en vérité » et que tous les philosophes, surtout les incroyants, veulent faire profession de rechercher. « Croire sous l'emprise du sentiment aveugle, dit-il encore, sans essayer de voir clair en sa croyance, sans la critiquer et proprement sans la penser, ne serait-ce pas par excellence le crime contre l'esprit ? »

Ces dernières paroles ne seraient-elles pas dirigées contre nous ? Ne serait-ce pas ainsi que M. Parodi se représente notre croyance à nous, prêtres catholiques ? Mais qu'il se tranquillise. Nous sommes pleinement de son avis. Et nous estimons d'autant plus nécessaire de raisonner notre foi et de la motiver solidement et inébranlablement que nous engageons toute notre existence terrestre et céleste sur elle seule. Nous admettons, comme M. Parodi, que « l'homme s'abaisse dans la mesure où il renonce à la raison » et que « nulle croyance ne peut s'imposer à l'homme, qui n'ait d'abord proposé ses titres [1]. »

Nous aussi, à cet égard, nous sommes, avec S. Thomas d'Aquin et S. Albert le Grand, des *rationalistes* et notre rationalisme ne se montrera pas moins exigeant que celui de M. Parodi. Peut-être même le sera-t-il davantage que le sien, si nous parvenons à montrer que ses raisonnements manquent à plusieurs reprises aux lois de la logique.

Et d'abord, pourquoi veut-il que la religion soit irrationnelle parce que la guerre la fait revivre et que le progrès matériel tend à la détruire ? S'ensuit-il que la foi en Dieu découle du pur sentiment ? Nous avons cette idée très nette qu'il y a un *ordre moral et spirituel qui ne s'achève pas dans l'univers.* C'est cette idée qui en somme fonde la religion. Tout ce qui accentue cette idée et la souligne favorise la religion et tout ce qui nous en distrait s'oppose au déploiement de la croyance religieuse. Donc toute grande catastrophe terrestre, comme la guerre, en nous montrant la caducité de nos conquêtes matérielles, la fragilité de nos existences, la violence des passions humaines lorsqu'elles ne sont plus refrénées par une grande foi religieuse, doit rationnellement aboutir à un renouveau de la religion, tandis que toute prospérité trop longue et toute série de succès humains trop complets nous cache cette grande vérité que notre destinée est supra-terrestre. Je ne vois pas pourquoi M. Parodi voit en tout ceci une preuve que la religion se relie aux parties irrationnelles et purement sentimentales du moi ! Platon n'aurait certes pas été de son avis, témoin le *Phédon.* Ce qui au contraire prouve que M.

[1] Jolivet, *op. cit.*, p. 95.

Parodi, tout grand philosophe qu'il est, cède beaucoup plus au sentiment qu'il ne pense, c'est qu'il tire argument contre la croyance en Dieu de ce qu'il nomme le désordre de la guerre, comme si la guerre, accumulation de morts qui frappe l'imagination, devait faire plus d'impression sur l'esprit d'un vrai penseur que le simple fait de la mort qui emporte quotidiennement 140.000 vies humaines ! Or, c'est au contraire la mort qui, très raisonnablement, en nous montrant que la vie présente ne peut pas contenir tout l'homme, nous ouvre un chemin vers Dieu !

Mais ne nous arrêtons pas à ces discussions préliminaires. M. Parodi aborde de front l'idée de Dieu. Il veut d'abord préciser ce que l'on entend par cette idée. Mais justement la précision semble fatale à « ce vieux mot vénérable, évocateur des plus hauts sentiments humains, lourd de sens profonds, mais divers et peut-être aussi contradictoires. » Faut-il en conclure que la première condition, pour le conserver, serait d'éviter de le penser ? M. Parodi est tenté de le croire. Il ramène les formes diverses de la croyance en Dieu à trois types principaux qu'il estime incompatibles entre eux.

D'abord l'idée de Dieu se rattache aux plus anciennes croyances de l'humanité : imagination primitive d'un monde d'esprits analogues à l'homme et plus ou moins hiérarchisés, qui finissent par être subordonnés à un Dieu unique, dans une sorte d'Olympe féodal. En second lieu, la notion de Dieu comporte aussi un élément rationnel : à ce titre, elle veut répondre au besoin d'unité naturel à l'intelligence humaine et servir d'explication universelle. Dieu devient le principe suprême et la fin dernière de toutes choses. Enfin, l'idée de Dieu revêt un aspect moral : « elle est l'incarnation, la réalisation de toutes les grandes valeurs humaines, la garantie de nos aspirations les plus hautes, vérité, beauté, justice, qui ne nous paraissent assurées et stables qu'à la condition d'être conçues comme objectives et en acte quelque part. »

Or, ces trois idées, à savoir de Dieu comme *personne,* comme *substance,* comme *idéal,* ne peuvent pas, affirme M. Parodi, être pensées ensemble. Elles sont formellement incompatibles entre elles. M. Parodi nous assure que cette assertion est « un lieu commun de la critique depuis deux siècles. »

Nous n'en sommes pas davantage convaincus de sa légitimité. « En effet, dit fort bien M. Jolivet, pourquoi s'excluraient le Dieu personne et le Dieu principe d'unité ? » C'est que, paraît-il, qui dit personne dit un être *déterminé* et qui dit cause première dit être *indéterminé.* Mais qui ne voit que M. Parodi joue ici sur les mots ? Une personne est déterminée si elle est *finie.* Elle est au contraire apte à jouer le rôle de cause première si elle est infinie.

« L'infinité divine implique une certaine forme d'indétermination qui est parfaitement compatible avec la détermination personnelle : elle implique cette forme d'indétermination qui consiste pour Dieu dans le fait d'être tout entier identique à lui-même, infini en chacun de ses aspects — dont la multiplicité et la distinction, non réelles en soi, sont fondées cependant en sa perfection sans bornes — par lesquels nous le nommons, par conséquent indivisible, unité absolue ; mais cette indétermination n'est justement qu'une expression de l'absolue détermination de Dieu, consistant à être parfait, achevé en sa propre perfection, incapable, par plénitude d'être, d'aucun accroissement. Ici l'indétermination affirmée de Dieu n'est donc rien d'autre que l'exclusion d'une divisibilité, d'une potentialité et d'une multiplicité internes, et, par suite, l'affirmation de l'absolue détermination. Ainsi nous disons Dieu déterminé, pour exclure l'indétermination de la quantité et du nombre ; nous le disons indéterminé, pour exclure de lui toute distinction réelle de substance et de propriétés. »

Dans les deux cas, nous excluons et affirmons les mêmes choses. Il n'y a donc aucune contradiction.

Ainsi raisonne très pertinemment M. Jolivet. A quoi l'on pourrait ajouter qu'être une personne, c'est tout simplement être *sui juris,* ne dépendre de personne autre, être une substance douée de raison et de conscience.

On ne voit donc pas en quoi le concept d'un Dieu-personne serait incompatible avec celui d'un Dieu-substance, puisque le concept de personne implique celui de substance et n'ajoute à ce concept que la notion de rationalité et de liberté. Bien loin d'admettre une incompatibilité, il faut dire carrément que la notion de Dieu-personne exige celle de Dieu-substance, et réciproquement que celle de Dieu-substance et substance absolue et indépendante, souverainement intelligente et libre, exige celle de Dieu-personne. Ce n'est que par un mépris de toutes les notions métaphysiques que M. Parodi peut formuler son objection. Et en troisième lieu, quand il prétend que l'idée de Dieu comme personne et substance est aussi incompatible avec celle de Dieu comme beauté, bonté et justice, sous le prétexte que ces dernières sont *abstraites* et comme telles négatrices de la personnalité, on se demande quelle sorte de logique existe dans son raisonnement. Il y a longtemps que les grands théologiens se sont demandé, avec S. Thomas, en quel sens on peut et doit appliquer les noms concrets et les noms abstraits à la divinité. A cette question, S. Thomas répondait : « Cum enim in Deo sit summa simplicitas et summa perfectio, utroque modo possumus Deum significare, scilicet quantum ad simplicitatem per nomina abstracta, et quantum ad perfectionem per nomina concreta quæ significant aliquid subsistens [1]. »

« En fin de compte, écrit M. Jolivet, Dieu n'est ni abstrait ni concret ; il est au delà de ces catégories, car notre abstrait ne subsiste pas, et notre concret exclut la simplicité. » Ce n'est que par an-

[1] In I Sent., d. 34, qu. 1, ad 1. — Cf. A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Thomas d'Aquin,* Paris, Vrin, 1931, p. 21 ; — Jolivet, *op. cit.,* p. 101.

thropomorphisme que M. Parodi peut objecter à notre notion de Dieu des difficultés qui ne peuvent exister que du point de vue des notions faites à l'échelle humaine. C'est du reste cette sorte d'anthropomorphisme, on l'a déjà remarqué, qui revient constamment dans les objections que soulèvent les philosophes incroyants contre la théodicée chrétienne.

« Comment, écrit encore M. Jolivet, y aurait-il opposition entre les idées de Dieu comme Acte pur et Personne et les idées de Dieu comme Vérité, Bonté et Beauté absolues ? L'opposition ne pourrait exister que pour un anthropomorphisme naïf qui transporte telles quelles nos notions en Dieu. »

Pour nous, en définitive, et nous sommes sûrs d'avoir la raison et la logique pour nous, les idées de Personne souveraine, de Substance infinie, de Perfection absolue, loin d'être incompatibles, se recouvrent entièrement entre elles et ne sont au fond que trois manières de signifier la même chose ou plus exactement le même être infini : *Dieu*.

Cependant, jusqu'ici, M. Parodi ne s'est attaché qu'à critiquer la notion ou les notions traditionnelles de Dieu. Et quelle est donc sa notion à lui ? S'il se montre si pointilleux pour les notions séculaires, quelle haute idée va-t-il substituer, au nom d'une raison évoluée, à ces chimères irrationnelles des vieux âges ?

Il part de ce que M. Ed. Le Roy a appelé *l'exigence idéaliste :* « Si du mécanisme rigide et mort, écrit-il, si de la matière brute on ne saurait, par aucun artifice dialectique, faire jaillir la moindre étincelle de conscience et d'intelligence, personne ne peut plus méconnaître aujourd'hui que le mécanisme même et la matière n'existent que comme nos conceptions et nos représentations... C'est donc bien, de toute nécessité, une activité spirituelle qu'il faut affirmer tout d'abord, au principe et à la source de toute affirmation d'existence. Les choses ne sont que parce que d'abord la Pensée est ! »

Que veut dire ce verbiage ? S'il signifie que la Pensée divine seule explique l'ordre des choses, nous sommes pleinement d'accord, sauf sur la manière de présenter l'argument par l'ordre du monde. Mais si cela veut dire, comme il ne semble, hélas ! que trop, que l'univers n'est qu'en tant qu'il est pensé par une série infinie de pensées individuelles comme la mienne, je ne comprends plus. On sait que l'idéalisme contemporain aboutit à cette absurdité : l'univers n'existe pas en soi, il n'est que *représentation*. Supprimez la pensée qui se le représente, l'univers est supprimé du coup.

Il vous est sans doute arrivé comme à moi-même, au sortir d'une longue et fatigante réflexion, comme de la lecture d'un ouvrage de haute philosophie idéaliste moderne, de ne plus voir les choses que comme dans une sorte de brouillard, les êtres vivants eux-mêmes comme des larves rampantes, qui n'auraient de réalité que celle que leur donne la pensée qui les enveloppe, et d'avoir l'impression d'une dissolution générale des existences dans la représentation que nous en avons. Il y a là un phénomène d'asphyxie intellectuelle et peut-être physique, qui ne résiste guère d'ordinaire à une cure de plein air et de sens commun. Mais les philosophes idéalistes semblent abhorrer également l'air pur et le sens commun. Ils vivent dans leur atmosphère empoisonnée de haschich philosophique. Ils se rendent imperméables aux appels les plus désespérés de la bonne et vivante nature. Ils en viennent à se gaver de ces affirmations qui semblent tout simplement monstrueuses à la raison commune : « Le monde n'existe que lorsque je le pense et parce que je le pense. On ne peut imaginer un univers nu, dépourvu de toute pensée pour le penser et le faire exister en le pensant. Et cependant la pensée qui fait être l'univers n'est pas le Dieu traditionnel des philosophes chrétiens. Elle n'est pas non plus la pensée individuelle. Elle est l'univers même, puisque l'univers n'est que représentation et puisque la représentation est la pensée même. » Galimatias impénétrable, qui aboutit à ceci : La pensée représente quelque chose, mais ce quelque chose n'est rien en dehors de la pensée ! L'univers ne saurait exister sans la pensée, car c'est la pensée qui, en se le représentant sans qu'il existe, lui confère l'existence, mais une existence toute représentative !

A cette formidable obscurité, nous opposerons le dilemme suivant : « Ou l'univers existe en soi, comme un donné indépendant de la représentation, et la transcendance de la Pensée créatrice peut être intelligiblement affirmée, — ou l'univers n'est rien d'autre qu'une représentation, et la Pensée absolue est l'unique pensée, dont les pensées et les êtres empiriques ne sont que des modes particuliers et contingents. » Il faut choisir entre le dualisme théiste et le panthéisme. « Or, dit M. Jolivet, par un paradoxe et un illogisme dont l'énormité lui échappe certainement, M. Parodi entend maintenir à la fois la transcendance d'une Pensée absolue, ontologiquement subsistante, et l'univers pure représentation. De toute nécessité cependant, il faudrait choisir entre ces deux conceptions qui s'excluent mutuellement. Car, de dire que la Pensée transcende l'univers, comme l'acte de penser transcende le contenu de la pensée, c'est ou bien ne rien dire ou bien en revenir à la doctrine spinoziste, où réellement une seule Pensée est donnée dans le vide des origines radicales, avec un univers absolument immanent à cette Pensée absolue, et affecté, par suite, d'un caractère d'irrémédiable fantasmagorie. Doctrine qui aboutit, comme le note M. Parodi, à faire s'évanouir « en même temps que la réalité du monde, » le sérieux de la vie, la raison d'être de l'effort humain et de l'effort universel. Nous craignons que ce soient, très exactement, les défauts de la conception de M. Parodi. »

Citons intégralement le texte de ce philosophe :

« Si la pensée moderne, écrit-il, semble conserver l'exigence de quelque transcendance, elle n'en reste pas moins profondément inspirée d'une doctrine d'immanence. A l'Etre pur, immobile, parfait, de la philosophie traditionnelle, elle a substitué, définitivement, semble-t-il, la réalité de l'évolution et la valeur du progrès indéfini. C'est du dedans que la puissance et la pensée divines soutiennent et fondent l'univers, tout en le débordant ; l'être de Dieu n'est plus concevable comme séparé de l'être des choses et de leur déroulement progressif. Dieu est élan, exigence d'une pensée de plus en plus pleine et présente à soi ; acte pur et pensée de la pensée, il ne peut être immobile et stérile recommencement de soi, mais bien épanouissement et éclaircissement incessant de ses propres richesses, jouissance et possession sans cesse accrues de soi-même. La transcendance de l'Absolu, sous la forme qui seule nous semble pouvoir être encore admise par la métaphysique critique de notre temps, ne peut être que le jaillissement créateur de la pensée, réalisant de quelque façon la conscience de sa propre unité et de sa continuité, de sa fécondité et de son progrès infinis. Il nous faut maintenir, en même temps que la distinction, la parenté, la consubstantialité profonde de l'objet et du sujet, du sensible et du rationnel, de la nature et de Dieu. »

A quoi M. Jolivet répond, non sans humour :

« Ce serait certainement une tâche ardue que de ramener ce discours à quelques propositions claires. Ce travail passe nos forces et, très probablement, celles de M. Parodi lui-même. Comparons en effet ces assertions entre elles. On a vu que la dialectique de M. Parodi est orientée vers la démonstration et la conciliation de deux principes également nécessaires : d'une part, nécessité d'admettre la transcendance de Dieu ou Pensée absolue, d'autre part, nécessité de ne pas concevoir cette transcendance sous le mode spatial, qui exclurait fatalement l'immanence du divin, laquelle s'impose avec autant de certitude que la transcendance. — Or, ici, comme plus haut d'ailleurs, nous l'avons déjà fait remarquer, la « transcendance » divine devient opportunément « quelque transcendance », c'est-à-dire, au fond, une transcendance mal définie et peu exigeante (ce qui n'empêche pas M. Parodi de parler quelques lignes plus loin de « transcendance radicale »). En effet, à quoi se ramène-t-elle ? Elle n'est rien d'autre que « le jaillissement créateur de la pensée, » laquelle, par ce jaillissement même, réalise, « de quelque façon », la conscience de son unité et de sa fécondité infinies. Singulière transcendance, qui se définit par la non-transcendance ! Car, d'abord, cette Pensée qui prend peu à peu conscience de soi, à mesure des progrès de son « jaillissement », n'est dite transcendante que par équivoque : en vérité, elle ne transcende rien du tout, n'étant au fond qu'un nom donné gratuitement à l'évolution avec laquelle elle s'identifie. Ensuite cette Pensée n'est la Pensée de personne : ce n'est pas la mienne, ni celle de qui que ce soit ; Pensée anonyme qui a exactement toute la réalité et toute la transcendance d'un fantôme... Mais ce n'est pas tout. Cette Pensée, qui est énergiquement et constamment affirmée *absolue*, est exactement, telle que la décrit M. Parodi, le contraire d'un absolu. L'Absolu, selon la définition du *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (tome I, p. 5), est « ce qui dans la pensée comme dans la réalité ne dépend d'aucune autre chose et porte en soi-même sa raison d'être ». Or, la Pensée que M. Parodi charge d'expliquer l'univers, est tout entière relative aux êtres qui résultent de son « jaillissement créateur », puisque ce n'est que par eux qu'elle se réalise et s'actualise, si bien qu'elle se définit par la nature qui lui est consubstantielle. De plus, cette Pensée assume, avec une merveilleuse générosité, les attributs les plus contradictoires. Car elle est « acte pur et pensée de la pensée » ; mais l'Acte pur, par une métamorphose dont on ne peut qu'admirer l'ingéniosité, vient coïncider avec l'élan vital bergsonien, avec le devenir infini : « éclaircissement incessant de ses propres richesses ». L'Acte pur n'est donc pas acte pur, puisqu'il est une actuation sans cesse en exercice. Bien plus, la « pensée de la pensée » ne se pense que peu à peu et n'arrive que de « quelque façon, » — restriction prudente et sage, — à la conscience de soi : la « pensée de la pensée » est donc « par un miracle », cette fois très certain, pensée d'une pensée qui n'est pas donnée, pensée du néant. D'ailleurs, demandons une fois de plus : Où est cette conscience de soi ? Est-ce une conscience en soi ? M. Parodi, on l'a vu, a répondu affirmativement : il faut, dit-il, une réalité ontologique au principe des choses. Mais il ajoute ici qu'une « Pensée absolue et en soi », réalisée en la perfection de son essence, abolirait l'évolution et la durée. Il faut donc admettre une Pensée diffuse et en devenir. Mais, outre qu'elle n'est plus d'aucune manière en soi, nous revenons au jeu décevant des métaphores, une Pensée simultanément absolue et en devenir ne représentant rien d'intelligible.

La Pensée, d'autre part, est « jaillissement créateur ». Nouvelle métaphore ! Cependant, essayons de la comprendre. En quoi le jaillissement est-il *créateur ?* Problème embarrassant, car ce créateur, à proprement parler, ne crée rien, les créations de la Pensée n'étant qu' « épanouissement de ses propres richesses, jouissance et possession sans cesse accrues de soi-même », par conséquent, passage constant du même au même, de l'implicite à l'explicite, du virtuel à l'actuel, du confus au clair, tout ce que l'on voudra, hormis création proprement dite. Ajoutons que, par suite de cette conception, la Pensée n'est rien d'autre ici que le mythe des possibles antérieurs au réel, du néant antérieur à l'être. L'être sort du néant par évolution !

Enfin, s'il était vrai, comme M. Parodi le disait en commençant, que le spectacle du désordre cosmique, « la souffrance, la maladie, le malheur dans la vie individuelle, et les grands cataclysmes ou les désastres publics, un tremblement de terre, une peste, une conflagration générale comme celle d'où nous sortons », en ruinant l'idée d'une finalité universelle, ruinent aussi l'idée de Dieu conçu comme Providence, comment entendre que tous ces faits désolants — qui ne sont pas des illusions — soient « l'épanouissement et l'éclaircissement incessant des richesses » immanentes à la Pensée absolue ? Si, dans le premier cas, on peut reconnaître la présence d'un certain mystère, ici c'est, dans la Pensée absolue, l'anarchie pure et simple, l'irrationalité foncière, et, dans la pensée qui affirme une telle réalité, une insoluble contradiction. »

On comprend, à voir de près tant d'incohérence, que M. Parodi, après avoir décrit son Dieu, hésite à lui attribuer une « existence concrète. » Et nous approuvons complètement la conclusion de M. Jolivet, à la suite de la magistrale critique que l'on vient de lire : « Assurément, avouerons-nous, dans de telles conditions, le Dieu de M. Parodi a bien raison de ne point exister. Il nous imposerait trop d'énigmes. Comme le Dieu de Marcion, au dire de Tertullien, avait sur les autres dieux gnostiques l'avantage de se tenir tranquille, — *melior de tranquillitate,* — le principal mérite du Dieu de M. Parodi est justement de ne pas exister. »

III

La théodicée de M. Parodi avait déjà été réfutée, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (juillet septembre 1930), par un autre universitaire de marque, M. Th. Ruyssen, en un article intitulé : *Le Dieu lointain et le Dieu proche.* Et comme, après avoir fait la critique des idées de son collègue, M. Ruyssen nous propose les siennes, nous avons double avantage à le lire de près et à méditer son texte.

Les objections qu'il adresse à M. Parodi reviennent en substance à ceci : le panthéisme auquel aboutit ce philosophe, identifiant le monde avec Dieu, repose tout entier sur l'idéalisme absolu, qui est à la fois une pure pétition de principe et une contradiction logique.

L'idéalisme absolu est une pétition de principe, car l'idéaliste commence par s'accorder cela même qui est en question, à savoir qu'un au-delà de la pensée est impensable et que la seule pensée existe et doit, par suite, être reconnue comme source et principe de l'univers. Pure affirmation que l'on érige en évidence immédiate, car en fait toutes les démonstrations que l'on en tente ne sont que pseudo-démonstrations et définitions déguisées.

On dit en effet : le monde est ma représentation et n'est que cela.

Cette formule est irréprochable si l'on entend par là que le monde ne peut être « pour ma pensée » rien qui ne soit dans ma pensée même. Pas plus que je ne puis voir sans mes yeux, je ne puis connaître sans ma pensée. Le monde n'existe pour moi que dans la mesure où je le connais. Mais de là à dire que la mesure de ma connaissance est la mesure même de son existence, il y a un véritable abîme. Il s'ensuivrait qu'il croîtrait en existence avec les progrès mêmes de ma connaissance. « C'est précisément cette coextension de ma représentation du monde et du monde même qui est en question, remarque M. Ruyssen, et votre thèse n'est que l'énonciation verbale de cela même qui est à établir. » Le véritable idéalisme serait celui-là seul qui réussirait à déduire le monde à partir de la pensée pure. De grands logiciens l'ont tenté. Hamelin est le plus connu parmi les contemporains. Mais ils n'arrivent, en partant de la pensée, à rejoindre le concret et le réel, c'est-à-dire le monde de l'existence, qu'au prix d'une véritable tricherie. « Au moment où il postule, dit M. Jolivet, l'absolue suffisance de la pensée, l'idéalisme, inconsciemment mais inévitablement, s'accorde, non seulement la pensée, mais la pensée *de l'univers*, c'est-à-dire que, comme le réalisme, mais sans en convenir, il part de l'expérience et de l'existence comme d'un donné, immanent à la pensée, si l'on veut — *dato, non concesso,* — mais en tout cas autre que la pure pensée. »

En réalité, il est impossible de ne pas sentir à quel point l'univers est indépendant de la pensée individuelle, car c'est à tout instant que nous faisons l'expérience, en même temps que de notre moi, d'un non-moi qui nous limite, nous résiste, nous provoque, nous rebute et nous attire. Et il est infiniment probable que nous ne saurions rien du moi si nous ne le saisissions précisément dans son opposition au non-moi.

Et c'est bien le sentiment des invincibles difficultés qu'il éprouve à déduire l'univers à partir de la pensée individuelle, qui oriente l'idéalisme vers le panthéisme. Ce que la pensée individuelle ne peut faire, il charge la Pensée absolue de cette tâche formidable de déduire, à partir de sa pure position intemporelle et inconditionnée, l'univers entier des existants. Il ne reste plus ensuite qu'à confondre cette pensée absolue avec les pensées individuelles, qui en sont comme des fragments, pour aboutir à cette identification de l'univers et de la représentation qui est l'essence de l'idéalisme. Cette conception panthéistique est celle de la philosophie allemande du XIX^e^ siècle, celle de Taine et de Vacherot. Elle constitue l'une des pentes possibles du bergsonisme. La doctrine de M. Parodi n'en est qu'une variante. Nous avons vu toutes les inconsistances auxquelles aboutit une pareille doctrine. Le panthéisme est une position logiquement intenable. M. Ruyssen est de cet avis. On ne peut qu'approuver son langage aussi longtemps qu'il critique M. Parodi. Mais dès qu'il essaie de lui substituer sa propre théorie, il arrive lui même à des conclusions qui ne diffèrent pas sensiblement de celles qu'il vient de rejeter avec tant de décision et de vigueur.

Il se sert surtout de l'argument des vérités éternelles pour aboutir à Dieu. Notre pensée doit admettre l'existence de normes éternelles dont elle ne peut se passer pour penser et dont elle ne saurait, infirme et changeante comme elle est, expliquer ni la nécessité ni l'éternité et l'immutabilité. Mais ces normes éternelles ne peuvent exister sans se trouver actualisées dans une Pensée intemporelle, réalité concrète, être intelligible qui conditionne et contienne à la fois les lois immuables de la pensée et de l'être, comme nous contenons nos propres pensées, esprit toujours en acte de cette pensée à laquelle nous ne faisons que participer, et qui soit le support de toutes les vérités que reconnaît la raison. M. Ruyssen conclut donc très fermement à l'existence d'un Dieu « pensée pure et toujours présente à elle-même, dont le rayonnement illumine les choses et vivifie les intelligences particulières ». Et il ajoute : « L'esprit humain, qui crée la science, ne peut décidément se reconnaître comme source unique de vérité et ce n'est guère dépasser les bornes de l'expérience que de supposer au delà du donné immédiat une autre source de savoir autrement profonde et abondante, dont chaque progrès du savoir fait pressentir la présence invisible et prochaine. »

Jusqu'ici tout est bien. Mais, poursuit M. Ruyssen, ce Dieu des géomètres, ce Dieu des philosophes et des savants, ce Dieu n'est pas encore

assez proche. Il n'est pas assez « sensible au cœur. » « L'homme de la rue, moins encore le fidèle d'un temple quel qu'il soit, trouveront ce ciel des idées pures prodigieusement froid et inaccessible : bref, c'est à d'autres caractères du divin qu'aspire la conscience religieuse. » Il lui faut un Dieu qui puisse devenir objet d'expérience, qui entre en communion avec nos âmes et qui soit « objet impérissable d'amour individuel et d'adoration collective ».

Excellent. Mais voici où l'auteur achoppe. Dans son désir de donner à l' « homme de la rue » le Dieu qu'il réclame, M. Ruyssen examine les conditions dans lesquelles peut se faire l' « expérience du divin », seule route capable de nous conduire, pense-t-il, au Dieu « sensible au cœur », dont nous avons besoin. Il décrit cette expérience, il parle avec sympathie, avec chaleur même, des arguments que l'on peut invoquer pour établir, par cette expérience, l'existence de Dieu. Puis, soudain, il se refuse à avancer. Il ne veut pas que l'on puisse aboutir à l'existence de Dieu par cette voie. Il a raison peut-être, mais où il a tort, c'est de détruire par une affirmation trop générale non seulement les arguments fondés sur l'expérience directe du divin, ce qui peut fort bien se soutenir, mais en somme tous les arguments quels qu'ils soient et ceux-là mêmes qu'il a reconnus antérieurement comme valables. « Une existence, dit-il en effet, ne peut être objet de preuve, elle ne peut que s'éprouver. Seulement, lorsqu'il s'agit d'existences telles que celles des corps, des animaux ou des autres hommes, nous ne sommes pas seuls à les constater, et un contrôle permanent différencie à tout instant pour nous l'état de veille du rêve, la perception de l'hallucination. Au contraire, l'observateur de la vie intérieure profonde en est réduit à enregistrer des émotions et, si l'on peut dire, des contacts invérifiables pour tout autre que pour lui-même. Il se sent bien solide dans son for intérieur, mais il s'y trouve seul, en compagnie de l'hôte invisible. »

Cette observation est fort juste. Elle prouve que l'expérience religieuse, à elle seule, ne nous permet pas de donner un nom à ce que nous sentons au-dessus de nous et en nous qui nous dépasse, ou du moins de définir avec certitude en quoi consiste sa nature. M. Le Roy prétend, lui, s'en tenir à cette expérience du divin. Il voit là l'unique preuve qui conduit à Dieu. M. Ruyssen a raison contre lui quand il émet des doutes sur la validité de cette preuve prise isolément. Il constate qu'elle ne conduit qu'à une existence « homogène à la nôtre ». M. Le Roy prétend au contraire qu'il découvre dans son expérience du divin la preuve d'une hétérogénéité radicale. Qui a raison des deux ? Il est malaisé de le dire. Mais cette divergence montre, à elle seule, qu'il est difficile de s'entendre sur les résultats de l'expérience intérieure du divin. A s'en tenir à cette expérience seule, on ne peut trouver dans son contenu, ni la preuve d'une communauté religieuse avec l'activité spirituelle où nous prenons notre élan, ni celle de la transcendance de cette activité. Et M. Le Roy dit lui-même :

« Que percevons-nous au juste, sous les espèces de la foi en Dieu ? Peut-être au fond n'y a-t-il là seulement, sous une forme plus ou moins imaginaire, qu'une entrée en contact avec je ne sais quelles forces ou lois du monde subliminal. Peut-être Dieu n'est-il que le divin hypostasié selon les méthodes familières à la pensée commune. S'il en était ainsi, l'idée de Dieu serait toujours une idée répondant à quelque chose de réel ; mais en tant que représentation, il ne faudrait lui reconnaître qu'une valeur symbolique ou pédagogique. En tout cas, je le répète, il y a une réalité sous-jacente ; et le vrai problème qui se pose à nous est d'en découvrir la nature, non plus d'en démontrer l'existence. »

Mais si M. Le Roy lui-même admet que ce que nous découvre l'expérience religieuse est peut-être autre chose que Dieu, il est clair que l'on ne saurait par cette voie seule aller avec certitude à l'existence de Dieu. Nous n'avons pas et ne pouvons avoir l'intuition de Dieu. M. Ruyssen a raison sur ce point. Ce que nous lui reprochons, c'est d'avoir dit en général : « Une existence ne peut être l'objet de preuve, elle ne peut que s'éprouver. » Qu'a-t-il donc voulu prouver en s'appuyant sur le fait des vérités éternelles ? Puisqu'il admet que nous ne pouvons « éprouver Dieu », va-t-il conclure que nous ne pouvons avoir aucune certitude rationnelle de son existence ? Son objection va plus loin qu'il ne pense sans doute. Elle tendrait à ruiner toute démonstration de l'existence de Dieu. Et pourtant il parle à plus d'une reprise comme quelqu'un qui croit à la validité des preuves de l'existence de Dieu. Il écrit par exemple :

« Si l'idée de Dieu mérite de subsister dans le vocabulaire philosophique, il faut qu'elle soit plus qu'un nom, plus même qu'un concept abstrait, isolé de notre expérience ; il faut qu'elle remplisse une fonction utile et précise dans l'ensemble de nos pensées. Quelle fonction ? Dieu est, tout d'abord, pour l'intelligence qui le cherche, le suprême principe d'explication, la source même de l'intelligibilité. Avons-nous quelque raison de penser qu'à cet égard Dieu soit plus qu'une simple création de l'imagination ? On peut dire que le mouvement même de la science nous porte à admettre l'existence d'un principe de cette nature. »

Il semble bien admettre ici que l'existence de Dieu se prouve et ne s'éprouve pas. Hélas ! c'est probablement une illusion. Car selon M. Ruyssen, la démonstration rationnelle ne nous conduit qu'à élaborer une *hypothèse* et à prouver la nécessité inéluctable de cette hypothèse. Mais comme toutes les hypothèses, l'hypothèse Dieu demande à être vérifiée. Or vérifier une existence, toujours selon M. Ruyssen, c'est l'éprouver. Et comme nous ne pouvons « éprouver Dieu », nous ne sommes pas plus avancés qu'auparavant !

Nous estimons ici que M. Ruyssen manque de logique. Il admet que « le mouvement même de la science nous porte à admettre l'existence » de l'hypothèse Dieu. Il considère cette hypothèse comme

nécessaire. Et comment ne voit-il pas qu'une hypothèse nécessaire, c'est-à-dire telle qu'en dehors d'elle *le réel ne puisse être intelligible*, est une véritable preuve? Dans tous les ordres, nous tenons pour décisive une telle preuve. Nous regardons comme évident tout ce qui est indispensable pour expliquer le réel, et sans quoi le réel serait inintelligible. Que cette existence soit ensuite « éprouvée », c'est un surcroît de preuve, mais ce n'est pas une condition *sine qua non* de la validité de nos conclusions rationnelles. Par elle même et en dehors de toute expérience directe, la preuve vaut toujours. C'est qu'il en est autrement de l'hypothèse *métaphysique* que de l'hypothèse *scientifique*. Celle-ci exige d'être vérifiée par l'expérience pour avoir le droit d'être tenue pour vraie, parce qu'elle a pour objet le monde de la contingence. Les lois physiques ne sont pas des expressions de la raison absolue : elles pourraient être autres qu'elles ne sont sans contradiction. Il n'en est pas de même au point de vue métaphysique. Les lois ou les existences métaphysiques que démontre la raison fondée sur l'expérience, ont une valeur absolue, parce que la démonstration porte, non plus sur des phénomènes, mais sur les principes universels et premiers de l'être, c'est-à-dire sur le monde intelligible, domaine de la raison absolue soustrait à la contingence. L'hypothèse en cet ordre, quand elle est nécessaire, c'est-à-dire quand elle est la seule possible et que sans elle la contradiction s'installe au sein de l'être, devient une certitude et même la plus haute certitude dont nous soyons capables. L'expérience directe, quand elle est possible, des réalités conclues par la raison métaphysique ne peut rien y ajouter, si ce n'est un surcroît accidentel et nullement requis.

Mais M. Ruyssen tombe dans une contradiction encore plus grave lorsqu'à la suite de M. Parodi, dont il critique les vues, il admet que Dieu ne saurait être une « personne ». Il a démontré que Dieu est le principe suprême de l'intelligibilité. Or comment un être qui n'est pas *pour soi* pourrait-il être principe suprême et universel de l'intelligibilité, c'est-à-dire, si l'on s'entend soi-même, *principe de personnalité* pour les êtres intelligents? Comment ce qui nous fait être des *personnes* ne serait-il pas personnel? La raison que nous donne M. Ruyssen est fondée sur un anthropomorphisme presque naïf. Il nous dit que nous n'avons nulle expérience d'une existence personnelle qui ne soit liée à un corps animé. Mais pourquoi le corps serait-il nécessaire à la personnalité? Il nous semble au contraire qu'il en est la limite et non la source ou la condition nécessaire. « Qu'est-ce en effet, dit fort bien M. Jolivet,

« qu'être une personne et non une chose? C'est avoir une individualité raisonnable et maîtresse de soi : *substantia sui juris ratione prædita*. Or, le corps est précisément ce qui nous rend serfs, ce qui limite notre expansion, restreint notre champ d'action, affecte d'un coefficient d'inertie notre activité volontaire, et nous avons clairement conscience de ne devenir nous-mêmes, et nous posséder, qu'en abondant dans le sens de notre être spirituel. Inversement, nous voyons que c'est dans la mesure même où ils s'enfoncent dans la matérialité que les êtres sombrent dans l'impersonnalité. Bref, la personnalité se définit par l'esprit. C'est ainsi que la certitude de l'existence d'un premier principe de l'intelligibilité universelle, d'une Raison suprême des lois et des êtres, corporels et spirituels, nous contraint, sous peine de contradiction, de concevoir ce principe comme un Dieu personnel, souverainement intelligent et libre. »

Enfin M. Ruyssen sent encore chanceler sa foi en Dieu quand il considère le problème du mal. Il ne voit pas que ce qui cause son doute est tout simplement qu'il se refuse à prolonger la destinée de l'homme au-delà de la vie présente et à faire entrer dans la balance les valeurs qui appartiennent à la vie future. Affirmer que Dieu étend sur nous sa Providence, ce n'est pas du tout, comme il lui plaît de l'imaginer, s'engager à dire, à propos de tous les événements particuliers de la vie et de l'histoire, quel bien déterminé, *hic et nunc*, doit résulter de ces événements, mais c'est affirmer tout simplement que tout, dans l'univers, est ordonné au bien absolu : *Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum*. (Rom., VIII, 29).

« A y bien réfléchir, écrit-il,

« c'est l'inadaptation de notre conscience morale au milieu inerte ou vivant qui nous entoure, qui constitue l'essentiel du problème du mal. Nous supporterions plus aisément de souffrir, si nous comprenions la raison de notre souffrance. Nous sentons bien vaguement que notre civilisation même est la cause principale de nos maux, en ce sens qu'elle use nos organes plus encore qu'elle ne les défend. Le débordement du mécanisme nous surmène et nous écrase. L'homme moderne subit à la lettre le sort de cet apprenti sorcier qui n'arrivait plus à dominer ni à faire rentrer dans leurs retraites les forces naturelles qu'il avait imprudemment déchaînées. »

Et la conclusion de M. Ruyssen est que l'on doit refuser à Dieu la puissance créatrice sous peine de l'impliquer dans la responsabilité de l'existence du mal. Dès lors, quel Dieu nous propose-t-il? Un Dieu qui n'est pas une personne, bien qu'il soit le principe de toute intelligibilité et de toute personnalité! Un Dieu qui n'est point créateur, c'est-à-dire qui n'est pas cause première de l'univers qui nous entoure!

« Au terme de ces études, conclut fort justement M. Jolivet, on sera sans doute assez tenté d'appliquer aux doctrines que nous avons discutées le jugement que portait jadis Ernest Havet, dans une lettre adressée à Vacherot, sur le Dieu-Idéal de ce philosophe : « Vous savez ce tyran qui voulait que quand il ne serait pas là on saluât encore son chapeau placé au bout d'une pique? Je suis de ceux qui croient qu'il n'y a plus de Dieu dans votre système; il n'y a plus que le chapeau que vous voulez nous faire adorer. »

Et pourtant, jamais les doctrines n'ont fait de Dieu un usage aussi généreux.

« Un S. Thomas lui-même y apportait plus de sage réserve et de discrétion. Réflexion faite, on se rend compte que l'on se trouve en présence d'un

phénomène assez commun et que la psychologie moderne a bien expliqué : les trois philosophies dont il a été question dans cette étude, relèvent, à des degrés divers, du cas où le mot finit par se substituer à la chose et le symbole à la réalité, comme des billets de banque qui, faute d'or, créent l'illusion de la richesse. Phénomène d'inflation fiduciaire, sans couverture ni contre-partie : les symboles, le papier-monnaie verbal, s'accroissent en raison inverse de la garantie réelle. Plus exactement, il y a, dans ces doctrines, un cas très net d'abus des métaphores. C'est même là le péché propre de M. Léon Brunschvicg et de M. Parodi. Qu'après cela le thème essentiel de la discussion de M. Brunschvicg soit de protester contre les métaphores hypostasiées, cela vérifie une fois de plus que s'il est relativement facile de voir le défaut à éviter, il est bien moins facile de s'en préserver. Et nous sommes avertis depuis longtemps qu'il ne suffit pas de crier : « Seigneur ! Seigneur ! » pour entrer dans le royaume des cieux. Pas davantage ne suffit-il pas d'user et d'abuser du mot *Dieu* pour donner consistance et réalité à la conception qu'on nous propose. Du moins de tels abus ne sont-ils pas dépourvus de toute signification. D'abord il est clair que renoncer totalement à l'idée de Dieu est impossible. »

Il est clair aussi que ce qui jette tous ces philosophes dans d'inextricables contradictions, c'est leur secrète hostilité aux croyances chrétiennes. M. Parodi, M. Brunschvicg, et à plus forte raison M. Ruyssen se rencontrent avec l'immense majorité des philosophes de tous les temps pour affirmer que l'idée de Dieu ne conserve un sens et ne garde une valeur que par l'aveu de la transcendance divine. Si malgré cela ces philosophes ne conservent de Dieu et de la transcendance que le mot, en supprimant la chose, c'est tout simplement parce qu'ils se refusent à rencontrer la théodicée chrétienne.

« Ces penseurs dont nous discutons les doctrines, et tous ceux qui relèvent du même courant spéculatif, s'ils consentaient à aller au terme logique des vérités qu'ils ne peuvent pas ne pas reconnaître, finiraient par rencontrer la métaphysique immanente aux dogmes chrétiens. Or, on dirait que c'est cet accord même qui, à leur insu sans doute, les rebute. Mais par là, ils soulignent cette vérité, dont on peut penser, après tant d'échecs des philosophies « indépendantes », que bientôt elle s'imposera à tous, que la foi chrétienne est, en fait, la vraie gardienne de la raison, si l'hostilité qu'on lui marque retentit, pour le corrompre, jusque sur le droit usage de l'intelligence... Malgré toutes les équivoques où tant de doctrines cherchent leur refuge, l'évidence s'impose de plus en plus, qu'il n'y a pas de moyen terme entre l'athéisme et le théisme. C'est bien, désormais, devant cette alternative capitale que se trouve placé le monde contemporain. Ne nous en plaignons pas : les positions claires ont leurs avantages, et, au surplus, on peut estimer, à bien des indices, que la spéculation, avertie des inextricables embarras où l'ont jetée les doctrines idéalistes et positivistes, se détournera de plus en plus de conceptions qui ne peuvent satisfaire ni les exigences morales, ni les requêtes de la raison. »

IV

Nous venons de voir les conclusions fort intéressantes de l'étude de M. Jolivet. Si maintenant nous nous adressons au R. P. Paolo Dezza, pour l'examen des théories de théodicée dans la philosophie italienne contemporaine, nous allons rencontrer des idées fort semblables à celles que nous venons d'enregistrer. Hors du catholicisme, on ne peut qu'osciller entre un douloureux athéisme, ou un nuageux panthéisme qui n'est qu'un athéisme honteux voilé de belles métaphores.

L'athéisme est rare. Et lorsqu'il existe, il s'accompagne presque toujours de découragement et de chagrin intérieur. L'athéisme ne saurait donner la paix. Il n'est que le coup du désespoir de l'esprit que les solutions contradictoires affolent et accablent. Tel est le cas de M. Adolfo Levi, de l'Université de Pavie, et de M. Giuseppe Rensi, de l'Université de Gênes. Ce dernier a publié un opuscule intitulé : *Apologia dell'ateismo*, Apologie de l'athéisme, qui a eu les honneurs d'une traduction espagnole de la part des bolchévistes de la péninsule. Mais voici en quels termes douloureux M. Levi parle de son athéisme :

« Mon doute est tourmenté et déchirant, surtout parce qu'il me laisse sans réponse devant le drame de la vie et de la mort, les problèmes de la douleur et du mal et parce qu'il ne permet pas d'affirmer, pas même de supposer que les luttes et les souffrances des êtres vivants aient un but et une raison, que l'existence ait une signification et une valeur. Mais même si elle se réduit à un tissu de luttes vaines, de douleurs privées de toute justification, même si elle n'a aucun but ni aucun sens, je dois, à tout prix, faire ce qui apparaît à ma conscience comme le devoir. En cela et en cela seulement je trouve une évidence qui n'admet ni doute ni discussion. Quand on passe de la sphère de la connaissance à celle de l'action, le scepticisme théorique doit céder la place au dogmatisme éthique. »

C'est fort bien. Mais sur quoi se fonde ce dogmatisme éthique ? Comment l'homme pourra-t-il fonder une vie morale sur le doute ? Comment la raison s'accommoderait-elle à la longue de cette division qui ressemble à un écartèlement intérieur ?

Les penseurs italiens l'ont bien compris. Les temps sont loin, bien qu'encore tout proches par la date, où le positivisme desséchant semblait vouloir emporter toute foi à un au-delà et où un Roberto Ardigo était considéré comme le maître de la pensée italienne. Le triomphe d'Ardigo fut éphémère. Avant de mourir, l'infortuné vieillard eut le temps de voir décliner son astre et s'effondrer son système. Les disciples qui semblaient les plus fidèles se sont éloignés toujours davantage de la rigidité de leur conception primitive, témoin Giuseppe Tarozzi, de l'Université de Bologne, qui a publié en 1930 un livre intitulé : *L'esistenza e l'anima*, L'existence et l'âme, dans lequel, dépassant son monisme antérieur, il affirme courageusement le dualisme de la matière et de l'esprit et bien que n'atteignant pas encore à l'affirmation assurée de Dieu, il sent que son esprit s'en approche, qu'il en éprouve un vif désir du cœur, ce qu'il exprimait, il y a quelques années, en écrivant à Varisco, parvenu, après un rude labeur spirituel, à la foi au Dieu personnel : « Et

de le revoir, j'ai aussi, dans l'humilité de mon esprit, l'espérance, comme toi, mon ami vénéré, tu en as la certitude ! »

C'est aussi dans cette certitude et avec le réconfort de la religion que mourait à Florence, le 4 novembre 1931, un autre philosophe italien, le sénateur Alessandro Chiapelli. Il avait quelque temps adhéré au courant rationaliste et favorisé le modernisme, mais revenu, après de profondes études, aux convictions catholiques, il ne craignit pas d'affirmer ses convictions dans son testament spirituel, où il déclare qu'il meurt dans la plénitude de la foi chrétienne sous sa forme catholique, « qui de Dante à Manzoni fut toujours celle des grands comme des humbles Italiens. » Chiapelli n'appartenait pas à l'école positiviste, mais éduqué dans le criticisme kantien, il s'était rapproché de ce courant qui se dresse en Italie sur les ruines du positivisme et qui cherche à s'imposer à la pensée italienne, l'idéalisme.

Dans l'idéalisme, on trouve à peu près partout l'affirmation de Dieu. Le système de Croce est peut-être le seul qui ne laisse pas de place réelle à Dieu. Il identifie en effet Dieu à l'homme même et dès lors il supprime toute religion proprement dite. « L'homme, écrit-il, ne cherche pas un Dieu étranger à lui-même, une sorte de despote qui lui commande et le comble suivant son caprice. Pas davantage il n'aspire à une immortalité qui ne serait qu'un repos insipide, mais il cherche ce Dieu qu'il a en lui-même et il aspire à cette activité qui est vie et mort tout ensemble. »

Mais tous les idéalistes ne sont pas aussi anthropocentristes que Croce. Martinetti affirme une réalité supérieure vers laquelle tout s'oriente, il proclame la fonction religieuse de la philosophie, il atteste même que la religion est la phase suprême à laquelle arrive l'esprit humain dans son ascension incessante. On trouverait des déclarations analogues chez Varisco, Carabellese, Gentile. Plus expressément encore ce caractère religieux de la philosophie est affirmé par Armando Carlini, de l'Université de Pise. Carlini est l'auteur d'un livre récent, petit de volume mais dense de pensée, intitulé : *Orientamenti della filosofia contemporanea*, Orientations de la philosophie contemporaine (Rome, 1931). Il y exprime les aspirations de la conscience moderne, inquiète et anxieuse de lumière et de paix, qui se tourne vers une foi, vers Dieu : « La fascination de la philosophie, écrit-il, a été en tout temps et sera toujours le caractère religieux grâce auquel le problème de la science se transforme en termes de vie pour l'homme qui vit dans le monde et qui, malgré tout, de cette vie que le monde lui peut donner, n'est pas satisfait, qui aspire plus haut et dont la religion soutient les aspirations. »

Ce renouveau général de l'idée de Dieu est bien fait pour réjouir le cœur de l'observateur chrétien. Malheureusement, il faut regarder de près les concepts auxquels aboutit cette théodicée renaissante. Comme nous l'avons fait à la suite de M. Jolivet, nous allons constater plus d'une déficience grave dans cette théodicée, en dépit de toutes les bonnes intentions qui l'animent.

Prenons comme exemple les ouvrages de Gentile. Qu'entend-il par Dieu et la religion ? Gentile est un idéaliste, c'est-à-dire qu'il est de ceux qui affirment la subjectivité du réel, en d'autres termes que toute la réalité, toute la nature qui nous entoure et nous soutient, n'est aucunement transcendante à la pensée, n'existe nullement en dehors d'elle, mais est une pure création de cet esprit qui « un et immultipliable, vit, pense et agit en chacun de nous et dans la conscience de chacun prononce le Moi. »

Ce Moi, déclare Gentile, « en se causant lui-même, est le créateur de soi, et, en soi-même, du monde, du monde le plus réel qui se puisse imaginer, du monde absolu. »

Et encore : « Ce monde est la nature, est l'histoire... toutes deux création du Moi, qui les porte en son sein et les produit éternellement en soi-même, en son autocréation »

Conception bizarre et qui ferait croire que philosopher est exactement dire adieu au bon sens !

Or, dans ce système, quelle place reste-t-il pour Dieu ? L'esprit, selon Gentile, c'est-à-dire notre pensée, après avoir, on ne sait comment, créé ce grandiose univers, oublie qu'il est lui-même le génial artisan de tant de merveilles, ignore pour un instant qu'il possède la puissance créatrice, et, tout absorbé par la contemplation de son œuvre, c'est-à-dire de la nature, de son objet, il en cherche la raison, l'explication, le pourquoi, et il n'en trouve d'autre que d'imaginer un Etre supérieur, doté de puissance infinie, principe et origine de toutes choses, de qui tout l'univers dépend, et de qui dépend l'homme lui-même en tant qu'être fini et mortel, et cet Etre supérieur, il le nomme Dieu.

Ce Dieu est donc l'objet suprême de notre pensée, l'achèvement logique de l'univers que nous portons en nous et que la pensée engendre, mais comme l'univers il n'est qu'une création de notre pensée. « Le Dieu que vous pouvez trouver est celui que vous devez faire être. » De la sorte, dit encore Gentile, c'est « devant la création de sa fantaisie que l'homme se plie pour adorer, » élève des temples et déploie son culte. « La religion est l'attitude de l'esprit en face de son objet, conçu comme pur objet et abstrait de sa relation essentielle avec le sujet. » La religion est une sorte d'oubli. L'homme oublie ce qu'il sait et ce qu'il peut. Il croit recevoir ce qu'il sait par une révélation. Il croit accomplir ce qu'il peut par une grâce d'en-haut. Il adore, il s'incline, il se prosterne, le front dans la poussière, en face de l'Infini, il prie, il implore du secours pour faire la volonté divine. Mais tout cela n'est qu'illusion. Il est donc nécessaire que cette illusion, un jour, s'évanouisse, que l'esprit se secoue de son oubli, qu'il se retrouve soi-même, qu'il reconnaisse que l'univers et le Dieu même qu'il s'est fait dans les

hauteurs des cieux, sont sa propre création. Ce travail de réveil de l'esprit, par quoi le stade religieux, pure étape sur la route de l'esprit, se trouve dépassé, c'est la philosophie, critique d'abord, puis idéaliste. Conclusion : « La religion est ignorance,... connaissance irrationnelle, mythique; la religion rationnelle n'est plus religion, mais philosophie. »

Dieu est donc notre création, la religion est une chimère qui découle de l'erreur consistant à prendre l'irréel pour le réel, l'abstrait pour le concret, l'autoprojection dialectique du Moi comme Dieu. La religion a été nécessaire. Elle représente un moment de l'évolution de l'esprit, mais elle doit être dépassée par la philosophie, qui a pour mission de la faire disparaître en la remplaçant. La religion est donc la philosophie des enfants, tout comme la philosophie est la religion des adultes. On doit enseigner la religion dans les classes inférieures, mais elle n'a plus de raison d'être dans les classes supérieures, lorsque l'esprit formé à la philosophie prend enfin possession de lui-même, de son autonomie, de sa divinité. « Dieu ne peut pas être autant Dieu que ne l'est l'homme lui-même. »

Comme le dit fort bien le P. Dezza, « il suffit d'exposer dans sa crudité, sans l'appareil de rhétorique qui en voile l'énormité à l'esprit inexpérimenté, la religion *actualiste* [1], pour en voir toute l'irréligiosité. Ce n'est pas à tort que l'on a défini les *Discorsi di religione* de Gentile, l'un des livres les plus radicalement irréligieux. »

Dieu, pour nous, pour tous les peuples, pour le sens commun, pour l'intelligence saine, est Celui qui est, qui est la Vérité et la Vie, Esprit subsistant et ineffable, qui a créé le ciel et la terre et les hommes eux-mêmes, et qui n'est pas *tel* parce que nous le pensons, mais est pensé par nous parce qu'il est *tel*. La religion est le lien qui nous rattache à lui, l'hommage que nous lui devons comme à notre Père, à notre source d'être, à notre principe premier. Loin d'être une illusion, elle représente la plénitude de notre connaissance du Tout et de nous-mêmes.

Affirmer, comme le fait Gentile, que la conception immanentiste de l'acte spirituel, telle qu'elle est requise par l'idéalisme moderne, est l'interprétation la plus profonde du christianisme, que l'interprétation dualistique, qui est traditionnelle depuis vingt siècles, est entièrement erronée, que la conception actualiste « est la conception la plus radicale, logique et sincère du christianisme, » est une chose tellement énorme, que même si l'auteur croit parler sérieusement, il ne saurait être pris au sérieux par personne de ceux qui ont du christianisme la connaissance même la plus élémentaire.

[1] La doctrine de Gentile se nomme l'*idéalisme actualiste*. Les principaux ouvrages de ce philosophe sont *Teoria generale dello Spirito*, — *Discorsi di religione*, — *Sommario di pedagogia*. Voir sur cette philosophie : Busnelli, *I fondamenti dell' idealismo attuale esaminati*.

« Tout le christianisme, dit Zacchi, tel qu'il résulte de ses documents sacrés, de sa tradition, de la vie de ses représentants les plus éminents, est saturé de transcendance. Il n'est rien en lui, — dogme, morale, culte, action, — qui ne suppose un monde plus vaste, plus parfait que le nôtre, vers lequel s'orientent nos espoirs et nos désirs. Rien qui ne suppose un Dieu distinct de l'homme, un Dieu de qui descend tout ce que l'homme admire, vénère et aime, un Dieu qui est notre créateur, notre soutien, notre législateur, notre fin, notre Père et Rédempteur. »

En fait, lorsque Gentile prétend réaliser supérieurement le christianisme dans son idéalisme actualiste, c'est qu'il commence par déclarer *mythiques* tous les dogmes chrétiens. « Mythique, la création, écrit-il, mythique, l'immortalité de l'âme, mythiques, le principe et la fin, mythique, notre être spirituel, qui ne contient pas le corps et la nature, mais dualistiquement s'y oppose en un système où l'âme ne se trouve que là où est le corps. Par suite, mythique, l'Eglise enseignée par opposition à l'Eglise enseignante, et mythique... tout idéal qui n'est pas l'âme elle-même et l'essence la plus intime, la production intérieure de l'individu réel, mais son Ciel par définition inaccessible. »

Si c'est ainsi que l'on réalise parfaitement le christianisme, on se demande ce que pourra bien être la destruction totale du christianisme !

V

De fait, d'excellents philosophes italiens ont compris ce qu'il y avait d'insensé dans les prétentions de Gentile. Qui pourra nier que la philosophie conduite à ce degré soit une démence d'orgueil ! Il est des idéalistes qui cherchent des voies plus rationnelles pour comprendre la religion et le christianisme en particulier.

Parmi ceux-là, il faut ranger Bernardino Varisco, vénérable octogénaire, qui précède chronologiquement Gentile, mais qui, arrivé après lui à l'idéalisme, peu satisfait de l'actualisme gentilien, a essayé de le dépasser et poursuit encore ses recherches, dans le désir sincère de concilier la foi catholique, qu'il professe ouvertement, avec la philosophie idéaliste dont son esprit est imprégné.

Voici la conception de Dieu qui se dégage de ses dernières publications : Dieu ne peut pas être une création de ma pensée, ni de notre pensée en général. Mais s'il y a un Dieu, il doit être antérieur à nous, supérieur à nous, indépendant de nous. Que Dieu soit une création de ma pensée est une absurdité qui répugne à la raison et à l'expérience, tout comme il répugne à la raison et à l'expérience que la réalité soit une création de la pensée, de cette pensée qui pense en tout sujet individuel. « J'ouvre un journal, dit, avec beaucoup de bon sens, Varisco, je cherche à m'informer des nouvelles. Allez-vous soutenir que ces nouvelles, je les ai créées en ouvrant le journal ? »

Mais si Dieu n'est pas notre création, s'il ne dépend pas de nous et si, au contraire, nous dépendons de lui, il est impossible pourtant qu'il soit transcendant par rapport à nous. Autrement, comment ferons-nous pour l'atteindre, pour le connaître et pour parler de lui ?

« Arriver à Dieu, dit-il, par le moyen des créatures, qu'est-ce que cela veut dire, sinon découvrir Dieu dans les créatures ? Et maintenant je demande : une chose peut-elle être découverte où elle n'est pas ? Si donc Dieu se découvre dans les créatures, c'est qu'il est impliqué dans les créatures, qu'il est immanent à l'univers, immanent à nous-mêmes. »

Et pourtant Varisco n'admet pas que Dieu soit totalement immanent à nous et à l'univers. Dieu ne saurait s'identifier avec chacun de nous, autrement il serait égal et non supérieur à nous. Son être est donc sans doute immanent à nous, constitutif essentiel de chacun de nous, mais outre ce qu'il a de commun avec nous, il a quelque chose qui lui est propre et par quoi il est transcendant. C'est ce quelque chose qui fait de lui un être personnel, un sujet absolu, distinct des sujets particuliers que nous sommes et dotés de tous les attributs qui conviennent à l'Absolu, c'est-à-dire à un Dieu. Varisco n'admet de la sorte ni une pure immanence, ni une pure transcendance, mais il cherche une voie moyenne : autant d'immanence qu'il croit nécessaire pour rester d'accord avec la « pensée moderne, » autant de transcendance qu'il estime nécessaire pour sauvegarder la réalité de Dieu.

Malheureusement, il est difficile de considérer cette position ambiguë comme acceptable et solide. Varisco cherche en vain à s'accorder avec l'idéalisme moderne. En bonne logique, l'idéalisme doit aller jusqu'à l'actualisme gentilien, et même, au delà, jusqu'au *solipsisme*, c'est-à-dire jusqu'à l'absurdité qui relève du cabanon.

Qu'on admette un certain immanentisme, au sens où Varisco a fort bien vu que cela était nécessaire pour pouvoir découvrir Dieu dans ses œuvres, c'est juste. M. Jolivet ne craint pas de dire dans son livre cité plus haut : « Affirmer la transcendance divine, ce n'est pas nier l'immanence : l'une et l'autre affirmation sont nécessaires. Dieu est présent à l'univers et à chaque être de l'univers : il leur est plus présent qu'ils ne le sont à eux-mêmes, de telle sorte cependant qu'il en reste radicalement distinct. Faute d'immanence, Dieu est étranger à l'univers, et il n'est ni infini ni parfait : l'idée de Dieu devient contradictoire. Faute de transcendance, Dieu devient identique à l'univers, ce qui est une façon de nier Dieu [1]. »

Mais Varisco ne semble pas se contenter d'admettre, sous le nom d'immanence, la présence et l'action de Dieu en chacun de nous et dans tout l'univers, sans quoi son langage serait irréprochable ; il veut ou semble dire que Dieu est un « *constituant essentiel de chacun de nous,* » encore qu'il n'épuise pas en nous son être et qu'il nous dépasse.

Le P. Dezza a raison dès lors de repousser le genre d'immanence partielle qu'il insinue. « Comment Dieu, écrit-il,

« pourrait-il être, même partiellement, immanent à nous, si tous les caractères de l'Etre divin sont nécessairement opposés aux caractères de notre être ? Si Dieu est, il est l'Etre nécessaire, infini, immuable, éternel, simple, immatériel, acte très pur. Notre être au contraire est contingent, fini, changeant, temporel, composé, matériel, plein de potentialité. Donc aucune identification n'est possible, fût-ce limitée et partielle, entre Dieu et nous. Toute immanence totale ou partielle conduit à la négation de Dieu. Nous connaissons bien sans doute la célèbre expression de S. Paul : « *In Ipso vivimus, movemur et sumus* »... Parfaitement, nous sommes et vivons en Dieu, Dieu est proche de nous, est présent en nous ; mais la présence de Dieu en nous ne prouve à aucun degré une identité quelconque de son Etre avec le nôtre et n'a rien à voir avec l'immanence idéaliste. Dieu est en moi, mais en aucune façon il ne s'identifie avec moi, tout au contraire il est absolument distinct de moi. Qu'un instant entre Dieu et nous il y ait quelque chose d'identique, de commun, d'univoque, Dieu ne serait plus Dieu, la religion n'aurait plus de sens. Ou transcendance absolue ou négation de Dieu, il faut choisir. »

Assurément Varisco est d'une bonne foi entière et peut-être l'immanence qu'il préconise n'est-elle au fond que la *présence* et la *coopération* divines en tout ce qui comporte de l'être ou de l'accroissement d'être en nous, et même, en un sens, comme le montrent les théologiens, coopération au péché en tant qu'acte qui est encore de l'être. Mais s'il veut parler d'immanence en tant que participation directe à l'Etre de Dieu, il entre en contradiction avec le Concile du Vatican : « Deus, cum sit una singularis simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus. »

VI

On doit pourtant rendre pleinement hommage aux efforts de Varisco pour concilier la philosophie moderne avec le dogme chrétien, dont il est un fidèle tenant. Plus loin, beaucoup plus loin que lui de la véritable doctrine au sujet de Dieu se trouve le professeur CARABELLESE, dans son récent ouvrage : *Il problema teologico come filosofia,* Le problème de Dieu en philosophie [1].

Carabellese, à vrai dire, donne bien à ce grand problème toute l'importance qui lui revient. Il le considère à juste titre comme le problème central de la philosophie. Mais il n'arrive pas à se dégager de cet immanentisme que nous venons de rencontrer à la fois chez Gentile et — très atténué — chez Varisco.

Si Dieu est, selon Carabellese, il est immanent à notre être. Depuis Kant, — refrain de tous les

[1] *Op. cit.*, p. 184.

[1] Rome, 1931.

philosophes modernes, — il n'est plus permis de parler de transcendance. Immanence donc, immanence absolue. Carabellese estime que l'être personnel répugne à Dieu, qu'affirmer Dieu en tant que personne revient à le nier. Et il cherche à démontrer cette assertion par un argument qu'il regarde comme décisif et apodictique, tandis qu'il nous paraît d'une déplorable faiblesse.

« Si Dieu est sujet, personne, Dieu est une personne infinie, un sujet absolu, et dès lors il n'y a plus de place pour nous comme personnes. Nous n'existons plus. Mais si nous existons comme multiplicité de personnes et de sujets, et si Dieu est une personne, il devient une personne parmi les autres, l'un d'entre nous, il est comme nous, il n'existe plus comme Dieu [1]. »

C'est que M. Carabellese oublie le grand principe de la théodicée chrétienne : l'exclusion de toute univocité entre Dieu et nous. Le grand théologien Cajétan n'hésitait pas à dire que quiconque ne sait pas faire bon usage de l'analogie devrait renoncer à la philosophie [2]. Carabellese semble ignorer complètement l'usage de l'analogie. S. Thomas dit cependant en propres termes qu'aucun nom, pas même celui de personne, ne peut s'appliquer univoquement à Dieu et aux créatures, mais seulement par analogie.

Dieu est l'Infini, l'Absolu. Comme tel, il exclut la compagnie d'autres infinis et d'autres absolus semblables à lui. Mais il n'exclut d'aucune façon l'existence d'autres êtres finis, dépendant entièrement de lui, qui ne possèdent aucun degré d'être ni de perfection qu'ils ne tiennent d'une participation déficiente à son Etre infini et à sa perfection sans bornes.

Bien loin d'exclure les êtres finis, la substance infinie de Dieu, qui est essentiellement pensée et volonté, les cause dans leur essence limitée et les fait être librement par son vouloir.

Donc, bien loin d'être moins une personne que nous, Dieu l'est infiniment plus parce qu'il a une pensée infinie et une volonté libre pareillement infinie.

Si vous niez la personnalité de Dieu, que reste-t-il de lui ? Pour Carabellese, Dieu n'est pas une personne, il n'est pas un sujet, mais un pur objet, un pur être de raison, immanent à nous et à l'univers, qui substancie notre être et celui de toutes choses et constitue l'objet nécessaire de notre pensée, en sorte que l'on peut dire : « Je pense, donc j'affirme Dieu. Si tu nies Dieu, c'est que tu ne penses pas ! »

Mais peut-on accorder le nom de Dieu à un être qui n'a pas de conscience propre, qui n'est que l'étoffe substantielle des autres êtres, qui est un objet inconscient et nullement un sujet ? Peut-on appeler Dieu cette sorte d'être analogue à la matière première des scolastiques, commun à tous les êtres mais dépourvu de toute personnalité, c'est-à-dire de ce qui place un être au sommet de l'échelle des êtres ? Nous appelons personne, on l'a dit déjà à plusieurs reprises, toute *substance individuelle douée de raison*. Or, pour nous, Dieu est substance, ou il n'est qu'un mot. Dieu est substance individuelle, ou bien il se confond avec les autres êtres et il n'est toujours qu'un mot. Dieu est non seulement doué de raison, mais l'Intelligence même. Il a donc tout ce qui convient à une personne.

D'autre part, si on refuse à Dieu la personnalité, comment pourra-t-on encore parler de religion ? Tout ce que Carabellese dit de la religion est confus et contradictoire. Il est faux que la religion ne soit que sentiment. Il est faux que la foi soit le constituant essentiel de la religion, car, absolument parlant, il peut y avoir une religion sans révélation et dès lors il peut y avoir religion sans foi, puisque la foi est l'adhésion à une révélation. Il est faux d'identifier, comme le fait encore Carabellese, ces trois choses : croire, adorer et exister. Sous prétexte d'expliquer philosophiquement la religion, l'auteur aboutit à nier tout ce que les hommes ont considéré jusqu'ici comme religion. Il construit, sous le nom de religion, quelque chose d'entièrement nouveau. Il en vient à dire que Dieu est, mais qu'il n'existe pas, et que croire et adorer ne sont rien d'autre qu'exister. Carabellese ne sort pas de l'idéalisme. Il reconnaît que si la transcendance existe, toute la philosophie moderne est dans l'erreur. C'est parfaitement juste. Mais cela n'empêche pas qu'il ne puisse y avoir de Dieu sans la transcendance et qu'en dehors de la transcendance il ne reste que l'athéisme, plus ou moins déguisé, mais très réel, puisque le panthéisme n'est qu'un « camouflage » de l'athéisme, où tout est dieu excepté Dieu même !

VII

Heureusement la philosophie moderne n'est pas toute la philosophie. L'idéalisme ne saurait avoir qu'un temps. On ne peut admettre que l'intelligence humaine tourne le dos indéfiniment au bon sens. Les contradictions où tombe l'idéalisme sont la meilleure preuve de l'instabilité de la position qu'il constitue.

On a beau nous dire que l'immanence est la grande découverte de Kant, qu'elle est le caractère le plus remarquable de la philosophie moderne, qu'elle est une conquête indestructible de la pensée moderne, que quiconque ne l'admet pas ne mérite que compassion et dédain, parce que « la philosophie qui de nos jours fait abstraction de la critique est comme l'astronomie qui voudrait ignorer Copernic et Galilée. Une telle astronomie ne mériterait qu'un sourire de pitié pour qui la professerait. »

Ce que nous déclarons, c'est que l'on chercherait en vain, dans les œuvres des philosophes idéalistes, une démonstration du principe idéaliste, tel qu'il est affirmé sans cesse avec une assurance si catégorique. « En fait de preuve, on ne nous a jamais donné, jusqu'ici, que des sophismes vieillis, que

[1] *Op. cit.*, p. 180, 181.
[2] Cajétan, *De nominum analogia*, c. I.